

Kobyliński, Andrzej

"Etica, religione e satato liberale", Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, Brescia 2005 : [recenzja]

Studia Płockie 35, 331-334

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Joseph Ratzinger – Jürgen Habermas, *Etica, religione e stato liberale*,
Morcelliana, Brescia 2005, ss. 63.**

19 stycznia 2004 roku w Bawarskiej Akademii Katolickiej w Monachium odbyło się spotkanie kardynała Josepha Ratzingera z Jürgenem Habermasem. Dwaj wybitni niemieccy myśliciele naszych czasów dyskutowali na temat przedpolitycznych moralnych podstaw państwa liberalnego. Dyskusja odbiła się szerokim echem w wielu krajach. Wystąpienia dwóch niezwykłych dyskutantów, będące swego rodzaju filozoficznym namysłem nad naszą przyszłością, przetłumaczono na kilka języków. Książka *Etyka, religia i państwo liberalne* zawiera zapis tej ważnej debaty oraz dwa krótkie teksty innych autorów: włoskiego filozofa Michela Nicolettiego oraz dyrektora Bawarskiej Akademii Katolickiej Floriana Schullera.

W swoim wystąpieniu Habermas podejmuje problem relacji między religią i państwem liberalnodemokratycznym. Jest to kontynuacja szeroko komentowanego wcześniejszego tekstu *Wierzyć i wiedzieć*, który był podstawą mowy wygłoszonej przez Habermasa 14 października 2001 roku z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich. To właśnie w tym wystąpieniu została wprowadzona kategoria „społeczeństwa postsekularnego” na oznaczenie świeckich społeczeństw Zachodu, w których procesy sekularyzacyjne współistnieją z wrażliwością religijną wielu ludzi.

Autor *Teorii działania komunikacyjnego* przywołuje podstawową tezę E.-W. Böckenfördego, zgodnie z którą ukierunkowane na wolność, świeckie państwo żyje na fundamencie normatywnych założeń, których samo nie może sobie zagwarantować i uzasadnić. Oznacza to, że demokratyczne państwo konstytucyjne jest w stanie odnowić swoje normatywne źródła istnienia tylko w oparciu o światopoglądowe bądź religijne tradycje etyczne. Habermas uważa, że konstytucja państwa liberalnego, jako samowystarczalna, może zakwestionować potrzebę swego uprawomocnienia, wychodząc tym samym ze stanów poznawczych argumentacji niezależnej od tradycji religijnych i metafizycznych.

Pozostaje jednak wątpliwość odnośnie do aspektu motywacyjnego. Normatywne założenia odnoszące się do trwałości demokratycznego państwa konstytucyjnego są dalece bardziej wymagające z uwagi na rolę tych obywateli państwa, którzy uważają siebie za twórców prawa, niż z uwagi na rolę obywateli społeczeństwa, którzy są adresatami prawa. Ci pierwsi winni postrzegać na sposób aktywny swoje prawa komunikowania się i uczestnictwa – i to nie tylko w dobrze poję-

tym interesie własnym, lecz w ukierunkowaniu na dobro wspólne. Wymaga to wysiłku motywacyjnego, którego nie można wymusić prawem, ponieważ znajduje on swoje zakorzenienie w źródłach o charakterze „przedpolitycznym”.

Motywy uczestnictwa obywateli w życiu publicznym odwołują się do etycznych projektów życiowych i różnego rodzaju form życia kulturalnego. W perspektywie historycznej poczucie świadomości narodowej, wspólna religijna przeszłość, wspólna mowa przyczyniają się do ukształtowania fundamentalnych więzi solidarności społecznej. Nie wystarczy zwykła znajomość zasad obowiązujących w państwie demokratycznym, aby moralne treści fundamentalnych praw zakorzeniły się w usposobieniach i wewnętrznych przekonaniach obywateli. Wiąż społeczną i utożsamienie się obywateli z obowiązującym porządkiem prawnym wydarzają się wówczas, gdy w przestrzeni publicznej pojawia się miejsce także na wymiar aksjologiczny. W konsekwencji dzisiaj znów spotyka się ze zrozumieniem teza, że społeczeństwo liberalne potrzebuje religijnego ukierunkowania na transcendentny punkt odniesienia.

Habermas podkreśla, że mówiąc o „społeczeństwie postsekularnym” nie chodzi mu o sam fakt, że obecnie religia odnajduje swoje miejsce w coraz bardziej świeckim środowisku i że społeczeństwo w dalszym ciągu poważnie traktuje istnienie różnego rodzaju wspólnot religijnych. Wyrażenie „postsekularny” nie okazuje wspólnotom religijnym samego tylko uznania za funkcjonalny wkład, jaki wnoszą one dzięki odtworzeniu pożądaných motywów i nastawień. W świadomości publicznej społeczeństwa postsekularnego pojawia się raczej normatywny wgląd, mający konsekwencje dla wzajemnych relacji między obywatelami wierzącymi i niewierzącymi. Społeczeństwo postsekularne przenika świadomość, że „modernizacja świadomości publicznej” ogarnia tak mentalność religijną jak i świecką, prowadząc do ich wzajemnej transformacji.

Zdaniem autora *Teorii działania komunikacyjnego*, w społeczeństwie postsekularnym świadomość religijna musiała zrezygnować z roszczenia sobie prawa do monopolu na interpretację całości życia człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym. Bezpośrednim powodem tego procesu była sekularyzacja wiedzy, neutralność władzy państwowej i rozpowszechnienie wolności religijnej. Uniwersalistyczny porządek prawny i egalitarna moralność społeczna zostają uzasadnione w oparciu o światopoglądowo neutralne przesłanki. Liberalnie ukonstytuowane społeczeństwa pluralistyczne winny domagać się od wierzących i niewierzących wzajemnego zrozumienia w przestrzeni publicznej oraz akceptacji także pewnych rozdzwięgów, które stanowią naturalny element społeczeństwa pluralistycznego.

W tym kontekście szczególne znaczenie zyskuje właściwa interpretacja relacji wiara-wiedza. W społeczeństwie postsekularnym status epistemologiczny powinien zostać przyznany także przekonaniom religijnym. Naturalistyczne obrazy świata, które zawdzięczamy spekulatywnemu opracowaniu informacji naukowych, nie powinny mieć pierwszeństwa w stosunku do konkurencyjnych ujęć światopoglądowych lub religijnych. „Światopoglądowa neutralność władzy państwowej – podkreśla Habermas – gwarantująca jednakowe wolności etyczne

wszystkim obywatelom, jest nie do pogodzenia z politycznym uogólnieniem świeckiego poglądu na świat. Występując w roli obywateli państwa, świeccy obywatele nie powinni zaprzeczać potencjalnym prawdom religijnych obrazów świata, ani też odmawiać wierzącym obywatelom prawa, by wnosili swój wkład do dyskusji publicznej, czyniąc to w języku religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet domagać się od obywateli świeckich udziału w wysiłkach przekładania ważkich treści z języka religijnego na język ogólnie dostępny” (s. 40).

Ratzinger podziela stanowisko Habermasa, że w długim procesie sekularyzacji mamy do czynienia z trudną relacją komplementarnego uczenia się i wzajemnego uzupełniania między religią a rozumem. Ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary prezentuje wizję racjonalności z pewnością bardziej problematyczną niż autor *Teorii działania komunikacyjnego*. Ratzinger podkreśla, że obok patologii religii – związanych np. z ruchami religijnymi, które rodzą przemoc i terroryzm – istnieją także patologie rozumu, których dramatycznym przykładem może być stworzenie broni masowej zagłady czy też próby wytwarzania życia ludzkiego i manipulacji genetycznych. Patologie religijne są tak bardzo groźne, że koniecznością staje się uznanie Boskiego światła rozumu za pewnego typu organ kontrolny, za pomocą którego religia wciąż na nowo musi się oczyszczać. Jeszcze groźniejsze są patologie rozumu, czego na ogół ludzkość nie uświadamia sobie w sposób wystarczający. Dlatego także rozumowi należy przypominać o jego ograniczeniach. Musi on ponadto nauczyć się wsłuchiwać w wielkie religijne tradycje ludzkości, aby nie przerodzić się w niszczycielską siłę.

W tym kontekście rodzi się pilna potrzeba stworzenia globalnego etosu, który gwarantowałby ludziom różnych kultur zachowanie własnej tożsamości, możliwość rozwoju i pokojowe współistnienie. „Wydaje mi się rzeczą oczywistą – podkreśla ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary – że sama nauka jako taka nie jest w stanie wyzwolić etosu i że dlatego odświeżona świadomość etyczna nie może się ziszczyć jako produkt naukowych debat. Z drugiej wszakże strony nie można zaprzeczyć, że zasadnicza przemiana obrazu świata i człowieka, zrodzona z nagromadzenia osiągnięć naukowych, w istotnej mierze przyczyniła się do zniszczenia dawnych pewników” (s. 42).

Instrumentem demokratycznego kształtowania woli pozostaje przede wszystkim decyzja większości. Jednak także większości mogą być zaślepione lub niesprawiedliwe. Na straży tego, co ma oparcie w godności osoby ludzkiej, co wynika z istoty ludzkiego bytu i ma nienaruszalny charakter, stoją prawa człowieka, które chronią przed manipulacjami różnego rodzaju większości. Prawa człowieka są ważnym elementem prawa naturalnego. Nie można ich zrozumieć bez założenia, że człowiek jako taki, przez samą swą przynależność do rodzaju ludzkiego, jest podmiotem praw. Prawo naturalne i prawa człowieka odwołują się do wspólnego rozumu, szukając podstaw dla porozumienia w kwestii etycznych zasad prawa w świeckim społeczeństwie pluralistycznym.

Ratzinger podkreśla, że współczesna refleksja nad możliwością wypracowania globalnego etosu musi uwzględniać niezwykle istotne zjawisko wielokulturowości. Dyskusji o podstawowych problemach ludzkiego istnienia nie można prowa-

dział dzisiaj ani wyłącznie wewnątrz tradycji chrześcijańskiej, ani też tylko wewnątrz zachodniej tradycji racjonalistycznej. Nawet jeśli obie te tradycje uważają się za uniwersalne, to w rzeczywistości przyjmowane są tylko przez część ludzkości i tylko przez jej część są rozumiane. Oznacza to w praktyce faktyczne zakwestionowanie obu wielkich kultur Zachodu – kultury wiary chrześcijańskiej, jak również kultury świeckiej racjonalności, jakkolwiek obie, każda na swój sposób, odciskają wspólne piętno w całym świecie i we wszystkich kulturach.

Twórczy dialog religii i rozumu oraz wysiłki podejmowane w związku z tworzeniem globalnego etosu muszą koniecznie uwzględniać wielokulturowy kontekst naszej współczesności. Głównymi partnerami w tej korelacyjności są bez wątpienia chrześcijańska wiara i zachodnia racjonalność świecka, ponieważ określają sytuację światową w takim stopniu jak żadna inna siła kulturalna. Dwie dominujące tradycje duchowe i intelektualne muszą wejść w korelację z innymi kulturami oraz nauczyć się słuchania i rozumienia ich przekazu. „Ważne jest – podkreśla Ratzinger – włączenie ich w wysiłek tworzenia polifonicznej korelacji, w której same otworzą się na istotną komplementarność rozumu i wiary tak, by mógł rozwijać się uniwersalny proces oczyszczenia, w którym zasadnicze wartości i normy, poznane lub przeżute w taki czy inny sposób przez wszystkich ludzi, uzyskają w końcu nową siłę promieniowania w takim stopniu, by ludzkość odzyskać mogła siły, które skuteczniej zespolą cały świat” (s. 57).

Prezentowana książka pokazuje daleko idącą zgodę między Ratzingerem i Habermasem w opisie współczesnego ducha czasu. W kontekście relacji między kulturą religijną i kulturą laicką, dwaj wielcy myśliciele niemieccy mówią o konieczności uczenia się i samoograniczenia po obu stronach. Ich zdaniem istnieje dzisiaj konieczność korelacyjności rozumu i wiary, rozumu i religii, które wzajemnie się potrzebują i powołane są do wzajemnego oczyszczania się i uzdrawiania. Między pokusą laicyzmu, który napiętnuje każdą formę kultury religijnej jako przejaw irracjonalnego regresu a pokusą integralizmu, który narzuca autokratycznie prawdę jednej wiary religijnej, Ratzinger i Habermas otwierają perspektywę społeczeństwa postsekularnego, w którym wierzący i niewierzący odkrywają dialog nie tylko jako narzędzie koniecznego kompromisu, ale jako sposób, aby odnaleźć samych siebie.

Ks. Andrzej Kobyliński